

“墨子和楊朱的血液在儒家的筋肉裏”： 《唐虞之道》的“中道觀”^①

[比利時]戴卡琳(Carine Defoort)

在《孟子·盡心上》第26章中，孟子批評了楊子與墨子對於“利天下”的偏激態度：

楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。

這篇文章的以下部分保持了一種溫和的態度：

子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。^②

① “墨家的血液在儒家的筋肉裏”是顧頡剛的說法，見《禪讓傳說起於墨家考》，載《古史辨》七（下），上海古籍出版社影印，1982年，頁30。鍾鳴旦(Nicolas Standaert)、尤銳(Yuri Pines)、葉波(Paul van Els)，曾給予指正，特此致謝。

② 《孟子》卷一三下，十三經注疏本，北京，中華書局影印，1980年，頁2768下。

子莫,按照趙岐的說法是“魯之賢人”,^①大概“執中”指介乎楊朱學說和墨家學說所代表的兩個極端的學說之間。然而他没能做到“權”,孟子對他的評價不高。

這篇文章的目的是爲了詮釋《唐虞之道》所提倡的一些核心思想。《唐虞之道》出自1993年發現的郭店遺址中一座大約公元前300年的墓中;^②它包含了706個字符,分別寫在29枚竹簡上,並且已經被中國學者採用各種方式復原、研究。^③除了竹簡的順序與一些漢字字符的釋讀存在分歧尚未定論之外,還有一些共識之處,即:文獻是以推薦“禪讓”爲開頭,描述了一種“爲天下謀利”而非“從天下牟利”的方式。

唐虞^④之道,禪而不傳。堯舜之王,利天下而弗利也。

- ① 趙岐(?—201)是最早給《孟子》作注的人,見焦循(1763—1820)《孟子正義》卷一,載《續修四庫全書》,158冊,上海古籍出版社,2002年,頁374下。關於子莫的詳細考證,見錢穆《先秦諸子繫年》,石家莊,河北教育出版社,2002年,頁282—283。按照錢穆的說法,“核其年世,疑即子張之子申詳其人也。……子莫當魯穆公時,與子思相當,尤前於楊朱矣”(頁283)。
- ② 郭店墓的年代最晚在公元前278年,當時楚國被秦國入侵。按照王葆玟的說法,年代可能更晚至公元前227年,見《試論郭店楚簡各篇的撰作時代及背景——兼論郭店及包山楚墓的時代問題》,載《中國哲學》第20輯,頁366—389。許多學者推斷《唐虞之道》的時間大體在孟子的時代,接近公元前315年燕噲王禪讓的時間。參看周鳳五《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》一文,載《中研院歷史語言研究所集刊》70.3(1999年9月),頁746。
- ③ 目前所有的研究都依照《郭店楚墓竹簡》(北京,文物出版社,1998年)的竹簡編號。本文在其編號的基礎上,以詹羣慧(www.jianbo.org/Wssf/2002/zhanqunhui01.htm)的整理爲準(見附錄一),結合李零《郭店楚簡校讀記》(載《道家文化研究》第17輯,頁497—501)和周鳳五的研究,涉及到不同意見時或於注解中說明。
- ④ 唐和虞分別是部族的姓氏以及其後虛構王朝的統治者:堯和舜。參考《郭店楚墓竹簡》,頁158,注1。楊寬《中國上古史導論》第九篇之三《論唐虞連稱》(載《古史辨》七[上],頁276—277,以及童書業《帝堯、陶唐氏名號溯源》之八、九載《古史辨》七[下],頁23—30)討論了“唐虞”這個複詞的較晚的起源。按照他們的說(轉下頁)

禪而不傳，聖之盛也。利天下而弗利也，仁之至也（簡 1—2）。^①

學者們對此有相當的共識，這是一篇儒家文本。^② 確實，除了“聖”，“仁”，以及上文所提到的禪讓傳說以外，《唐虞之道》也提倡許多其他的儒家的價值，例如“孝”與“義”，“尊”和“敬”等，這些都在儒家經典中得到發揚。舜，一個完美的統治者，由於他對自己家人的仁愛與尊重，被推選出來管理天下（簡 22—25）；而他治理的結果是人民被教化成仁愛恭敬的臣子（簡 4—6, 21）。類似的舉動發展到極端就是統治者讓位給最合適的人。而且，在郭店一號墓中，大部分的文獻都與儒家思想有關。^③ 在簡的形制上最接近《唐虞之道》的是《忠信之道》，它推崇君子所具有的“忠”和“信”

（接上頁）法，源於戰國後期，甚至是漢代。他們當然都沒有見過所謂的《唐虞之道》。《論語·泰伯》中也有“唐虞”這個複詞（“唐虞之際，於斯為盛”，見十三經注疏本，頁 2487 下）。白牧之推測這一則對話大約在公元前 262 年，見白牧之夫婦（B. Brooks 與 T. Brooks）《論語辨》（*The Original Analects. Sayings of Confucius and His Successors*），紐約，哥倫比亞大學出版社，1997 年，頁 177。

- ① 《郭店楚墓竹簡·唐虞之道》釋文（下簡稱《釋文》），頁 157。文本主要依照“平行分類”（parallel hierarchy）原則來解讀，分為較高層次的政治價值與較低層次的更普遍的道德品行。參見第三部分。
- ② 大多數學者認為它是儒家文本，例如姜廣輝《郭店竹簡與早期儒家思想》，載《中國哲學》第 20 輯，頁 82；李零《郭店楚簡校讀記》，頁 497；丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京，東方出版社，2000 年，頁 377—379, 382；王博《關於“唐虞之道”的幾個問題》，載《竹簡思想》，臺北，臺灣國際出版有限公司，2001 年，頁 86；束有春《堯，舜，禹：繼位與禪讓》，載《尋根》1995 年第 3 期，頁 41；楊健宏《禪讓制與儒家理想探析》，載《常德師範學院報》27.3（2002 年 5 月），頁 53；周鳳五《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》，載《中研院歷史語言研究所集刊》第 70 本第 3 分冊，頁 746；彭邦本《楚簡“唐虞之道”初探》，www.zgxqs.org/jdyj/jdyi0037.htm - 36k，頁 1。
- ③ 除了《老子》和《太一生水》之外，所有的郭店簡文都被認為是儒家的記錄。其中有《禮記·緇衣》的異本。

的價值。^① 目前關於《唐虞之道》哲學思想的研究主要放在它與儒家理念之間的關係上,經常會涉及到墨家思想,偶爾也有道家以及其他學派的思想。^②

把《唐虞之道》僅當作儒家的文本是很模糊的主張,甚至無法對它進行任何證明或反駁。“儒學”的內涵很廣泛,包括《漢書·藝文志》的經部和子部的儒家著作。《論語》、《孟子》、《荀子》以及《禮記》、《孝經》都被包括在內。這些書籍及其各章各段中不僅提倡不同乃至相對立的觀點,而且也證實儒家思想的發展是一個受到其他各派思想影響的過程。一些學者因此斷定《唐虞之道》是儒學的一個特殊分支,就像“子思和孟子”一派,^③甚至是更狹隘一點的子思一脈的思想。^④

在集中考慮儒家思想的多樣性的努力中,本文將考察《唐虞之道》內包含的與墨子、楊子學說相關的兩個核心概念:“禪讓”與“利天下”。本文的主要目的並不是為了指出這段材料非儒家的觀點,也不僅僅是要指出其中楊子、墨子學說成分的存在,而是為了分析在《唐虞之道》裏的這兩種看似背道而馳的思想所具有的一致性。從這個角度來說,這段引自《孟子》的材料特別有價值:它不僅僅批評楊、墨,而且贊成兩者的折中,接着又把這種折中視為失敗與單一。本文首先是對古代關於“禪讓”名詞的回顧和綜

① 體制上的相似性主要取決於竹簡的長度,捆編的方式等。參考王博《關於“唐虞之道”的幾個問題》,頁79;艾蘭(Sarah Allan)與魏克彬(Crispin Williams)主編,邢文編譯《郭店老子:東西方學者的對話》,北京,學苑出版社,2002年,頁178。

② 關於這篇文本的另一種研究傾向是質疑它的歷史價值或者年代、原產地。本文的研究主要集中在《唐虞之道》體現出的較獨特的非儒家的思想觀念上。

③ 周鳳五認為《唐虞之道》稍晚於孟子,見《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》,頁746,754。

④ 姜廣輝稱它為最具有批判性和主觀性的儒學典型,見《郭店竹簡與早期儒家思想》,頁12—13,23。

述，然後論文的正文分為三部分，基本上按照前引《孟子·盡心上》所提供的線索展開論述。第一部分就“利天下”的問題介紹墨子與楊子的理念，這個問題在材料中直接關係到“禪讓”的理想。第二部分分析《唐虞之道》在兩個極端——賢明的君主“利天下”與“養生”——之間所采取的“執中”的態度。最後一部分討論是否這種立場就等於“無權”。子莫可能就是《唐虞之道》的作者，而孟子可能曾反對過這篇論說，不過這僅僅是猜測，沒有明確的證據，也不是本文論述的目的。

學界基本同意《唐虞之道》提倡“禪讓”的理念。有些甚至認為它是目前所知的漢代之前最直接支持這種政治理想的材料。^① 簡文裏，“禪讓”確實被描述為統治者對人民教化成功的必要條件：

投賢，則民興教（效）而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也（簡 21）。^②

這種描述無疑是正確的，但是並非沒有問題。而且這些問題通常在研究《唐虞之道》的文獻中被忽略。^③ “唐虞之道”缺乏一些常用的關於“禪讓”的重要術語：擅，讓，傳，以及“禪讓”這個複詞。^④ 後者並不令人吃驚，因為它並沒有出現在我們目前所知道

① 見姜廣輝《郭店竹簡與早期儒家思想》，頁 33。

② 《釋文》，頁 158。

③ 除了彭邦本《楚簡〈唐虞之道〉與古代禪讓傳說》提及外，見《學術月刊》2003 年第 1 期，頁 51。

④ 關於這些以及其他同義詞，可以參考艾蘭具有先驅性的著作《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》（*The Heir and the Sage*，舊金山，中國文獻中心，1981 年），孫心菲、周言譯，北京大學出版社，2002 年，頁 28, 58。

的任何周代與漢代的文獻中。^①但是在《唐虞之道》裏可能沒有“禪”這個字;而且依照大多數譯文,這裏的“傳”指的是與“禪讓”的相反的意思!材料中在這兩方面最有疑問的表述是:“**撝**而不傳”(簡1—2)。這種舉動或者態度被贊為“聖之盛也”以及“唐虞之道”。

關於“禪”字是否出現在《唐虞之道》中的問題,取決於“**撝**而不傳”句第一個字的認定。這個字在《唐虞之道》中出現了十二次,而且沒有在其他標準文本或者出土文本中出現過。郭店楚簡中關於這個字的各種形態見附錄二,它的楷書化結果見附錄三。^②它無疑代表了《唐虞之道》的一個核心概念。一方面,作者明白地規定了詞義:“**撝**也者,上德授賢之謂也”(簡20)。雖然直到今天這個字符都沒被最後認定,但是大多數學者認為它是“禪”的一個同音字。^③有些人將它讀作“撝”。^④只是這個字從未在記載禪讓傳

① 《荀子·正論》用了三次“擅讓”,且在其他情況下《荀子》使用“擅”(從來不是“禪”),是帶有獨占、篡奪等內涵的一個詞。在《漢語大詞典》(6)中“擅”共八個義項,只有第六個義項是“禪讓”,且是作為“禪”的同音字(上海,漢語大詞典出版社,1990年,頁925)。“擅”所具有的暴虐與非法的意義也許影響了荀子對“擅”的否定。而且,他反對“擅讓”帶來的暴力與混亂的可能性,更甚於反對將權力傳位給大臣的可能性。“聖王在上,圖德而定次,量能而授官,……聖王已沒,……天下有聖而在後者,則天下不離……聖不在後子而在三公,則天下如歸,猶復而振之矣,……唯其徙朝改制為難。”(見《荀子集解》,北京,中華書局,1988年,頁331—332)荀子在這裏並沒有將後者視為“擅讓”,雖然它也可算作“禪讓”。

② 這些字來自張守中等人所編《郭店楚簡文字編》,北京,文物出版社,2000年,頁33—34。附錄二最左邊的字出現在簡1(四次),第二個字在簡26,第三個字在簡24(三次),第四個字在簡7(兩次),最右邊的字在簡20(兩次)。

③ 《釋文》,頁158注2;另參同書頁153注40 裘錫圭按語。李零《郭店楚簡校讀記》,頁498。

④ 見張光裕《郭店楚簡研究》(文字編),臺北,藝文印書館,1999年,頁549—559,682—685。

說的材料中出現過。^① 周鳳五在《說文解字》的基礎上將這個字解讀為“嬪”(退位)。^② 只是亦未獲得漢代之前的任何書證。^③ 所以,本文暫且從衆,在這篇論文中使用“禪”這個字。

在“嬪而不傳”中,第二個問題是“傳”字。爲了在全文中弄清楚這個說法的意思,通常會自然地將它翻譯成“禪讓”的相反意義,也就是說“傳遞(王位給自己的後嗣)”。儘管如此,在關於至高權力轉移的那些故事中,“傳”並不是前面所說的那種意思,而是作為“禪讓”的同義詞,意即“傳遞(王位給賢明的人)”,尤其是當動詞之後沒有明白地指出直接或者間接的賓語時。在《說文解字》中,“嬪”字恰好被解釋為“傳”。^④ 當動詞的直接賓語是“天下”時,“傳”也具有禪讓的意義。^⑤ 當直接賓語是“國”或者當動作的接受者被指明時,“傳”就可能具有兩個意義,表示傳位給子嗣或者賢臣。^⑥ 在“唐虞之道,嬪而不傳”這句話中“傳”被用來表達與其本意相反的“傳給子嗣”的意義,這在一份專門闡明禪讓意義的材料中非常值得注意。出於這點考慮,周鳳五建議將“傳”讀作“專”,取獨占之意。^⑦ 然而,在關於禪讓的故事中還沒有見到過這種用法的例證。

① 筆者曾在“漢代古籍資料庫”數據庫的周代與漢代的文獻中進行過檢索。

② 見周鳳五《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》,頁741—742注1。

③ 見張明宏《說文解字注》,臺北,黎明文化事業股份有限公司,1991年,頁627。《說文解字》不收“禪”,但是第十二篇下《女部》解釋“嬪”為“緩”,又“一曰:傳也。”段玉裁注曰:“今人用嬪字亦作此(指緩)……《孟子》:‘孔子曰:“唐虞禪,夏后殷周繼。”’依許說,凡禪位,字當作嬪。禪非其義也,禪行而嬪廢矣。嬪者,嬪聯之意。”(見《說文解字注》,上海古籍出版社影印,1988年,頁621上)

④ 同上。

⑤ 見《戰國策·燕策一》:“禹授益而以啓爲吏,及老,而以啓爲不足任天下,傳之益也。”(上海古籍出版社,1978年,頁1059)

⑥ 見《孟子·萬章上》:“至於禹而德衰,不傳於賢,而傳於子。”(十三經注疏本,頁2737下)

⑦ 見周鳳五《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》,頁742注1。

拋開這兩個困惑不論,我們有充分的證據確定《唐虞之道》是提倡禪讓制的。除了已經討論過的描述權力傳遞方式的兩個有疑義的字,各種其他的動詞和表述在關於“堯讓天下給舜”,或者“天子讓天下給賢人”等禪讓故事中十分常見。《唐虞之道》中五次提到堯或者聖人將天下“授”給舜或者賢人(簡20、21、25、26、27),“授”這種表達也經常出現在戰國或漢代文獻,例如《墨子》、《荀子》、《戰國策》、《淮南子》以及《史記》中的類似故事中。^① 堯將王位“讓”與舜(簡22)的表達也經常出現在《墨子》、《孟子》和《淮南子》裏。^② 最後,有一個非常少見的措辭提到古代聖人“致政”(簡26),類似的話也見於《莊子》。^③ 而且在《管子·戒》中,後邊的部分段落明顯地類似於《唐虞之道》。^④ 此處暫且不論上述兩個懸而未決的問題。本文將把“讓而不傳”的頭一個字看作“禪”,意思是“禪讓、退位”。它起碼包含兩個意思,即:君主去世之前把位子讓給別人;那個人是賢臣而不是自己的兒子或親戚。“讓而不傳”末一個字,無論“傳”字作何解,本文仍然能肯定《唐虞之道》提倡禪讓制。本文並不深究這種理想是如何植根於傳統儒家價值觀中的,^⑤ 而是

① 見《墨子·尚賢上》;《荀子·成相》,其中第3段帶有墨家與楊家的觀點,或許不是荀子本人的看法;《戰國策·燕策一》;《淮南子·繆稱訓》;《史記·五帝本紀》。

② 《墨子·尚賢中》,《孟子·萬章上》,《淮南子·繆稱訓》第十。

③ 《莊子集釋·逍遙遊》:“堯讓天下於許由,曰:……請致天下。”(北京,中華書局,1961年,頁22)

④ 《管子》卷一〇:“仁故不以天下爲利,義故不以天下爲名。仁故不代王,義故七十而致政。”二十二子本,上海古籍出版社影印,1986年,頁129中。李又安(A. Rickett)推斷這段材料的時間接近孟子,大約爲公元前4世紀到前3世紀的齊國,見《管子:早期中國的政治、經濟、哲學評論》(Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China),新澤西,普林斯頓大學出版社,卷I,1985年,頁379。

⑤ 參見丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究》,頁359—387。關於這段材料,他有更全面的思考。

將集中討論材料中“禪讓”與“利天下”之間的密切聯繫，更進一步探索它們可能存在的非儒家的源頭。

一 來自楊子與墨子的威脅

孟子對楊、墨的尖銳批評並不僅限於一開始的那段引文。楊、墨學說包含的令世風人心滑向非人（像禽獸）的危險促使孟子參與辯論。由於辯論的棘手和責任心的驅使，他不得已與那個時代最善於蠱惑人心的“異端分子”進行論戰：

楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨。
楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。

孟子認爲這兩個高明說客的成功是對文明世界的一個嚴重威脅：

楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。
仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。^①

孟子發現自己除了參加論戰之外別無選擇。作爲一個真正的聖賢的追隨者，沿着孔子的足跡，他決定借語言之力來反對楊墨之學。

孟子的擔憂並不僅僅是針對楊墨在其信徒中的受歡迎程度，

^① 《孟子·滕文公下》，頁2714下—2715上。

而且超出了這個範圍。他抱怨道“天下之言不歸楊,則歸墨”,表明他們的一些觀點非常流行,甚至影響到了傳統的思想家,以及孔子的弟子。他不情願地涉及了《唐虞之道》的中心概念:“利天下”與“禪讓”這兩個話題。孟子的怒氣不僅僅是因為楊子與墨子,更因為他們的學說在像他一樣捍衛傳統價值的學者當中也受到越來越難以遏止的歡迎。

只為“吾國”的“利”,是梁惠王在他的宮廷中第一次招待孟子時理所當然地期盼的結果。然而後者回絕了國君,說服他只注意一個狹隘的私利,勢必導致對國君的不利。^①雖然他自己的觀點並沒有像這裏對“利”的意義的解釋一樣明確,《孟子·梁惠王上》中的首句仍然表明在公元前4世紀末期,不能輕易地躲開“利”這個話題。^②儘管如此,孟子從來沒有把“利”的範圍擴展到“天下”,惟有當他引用其他人,例如本文開頭所引孟子批評楊子與墨子的極端觀點時纔如此。

孟子關於“禪讓”的觀點也是受到了別人的一些挑戰性的說法而產生的。這些說法被他的門人記載下來,如咸丘蒙和萬章,他們想知道老師對這件事的看法。孟子惱怒地抨擊這樣的說法:“否。此非君子之言,齊東野人之語也。”他堅持認為“堯老而舜攝也”。^③因為受到“堯以天下與舜”這一說法的挑戰,孟子堅持只有

① 見《孟子·梁惠王上》第1章。又見《孟子·盡心上》第25章,舜就是不逐利的一個典型。關於孟子對利的態度,參看信廣來《孟子與早期中國思想》(*Mencius and Early Chinese Thought*),加利福尼亞,斯坦福大學出版社,1996年,頁166—168。

② 這種逐利最後帶來不利的討論在其他文獻中也有。參看《呂氏春秋·慎行》對“知不利之利者”的褒揚,以及《莊子·盜跖》。

③ 《孟子·萬章上》第4章,頁2735下。劉殿爵將“攝”翻譯成“acted as regent”(見其著《孟子》,雙語版,香港,中文大學出版社,1984年,頁141),意為“抓住”,“占有”,這與孟子此處想要表達的意思相反。只有《漢語大詞典》(6)頁970的第四個義項是“佐理;輔助”。

“天”纔能這樣做，而不是“天子”。^① 按照孟子的說法，其他人鼓吹的“禪讓”，既不是過去的事實，也不是當代統治者的理想。^②

可見，“利天下”與“禪讓”並不是孟子特別喜歡的話題。他將前者推給楊子與墨子，而又將後者托付給一個齊國的土包子。^③

1. 墨家對“利天下”與“禪讓”的看法

墨子的著名是因為他最早且最大力提倡“利”，尤其是提倡超過一家一國的“利天下”。他判斷一種學說、制度或者行為的主要標準即是否利於民——保證他們的生計與安全。^④ 在這個方面，所有人的貢獻都可以在政治層面上來衡量與褒獎，任何人看到別人“愛利家者”，都應該去報告，這個人將得到長者的獎賞與羣衆的贊揚。因“愛利國者”而“愛利天下”的人，他所能獲得的當然更多。^⑤ 《墨經》對於“利”的解釋和關注顯示了它在後期墨家學說中保持了很高的地位。^⑥

-
- ① 見《孟子·萬章上》第5章、第6章。這裏絕大部分是由對堯舜類似說法的反駁組成的，許多地方都表現出家庭責任（對於父兄）與政治責任之間的矛盾。其中第6章把“唐虞禪”的說法歸到孔子，這段話的語境被白牧之夫婦推測為公元前286年齊國征服宋國之前，見白牧之、白妙子《〈孟子〉關於“禪”的自然歷史文本》（“The Nature and Historical Context of the Mencius”），見艾蘭（Alan Chan）主編《〈孟子〉：文本與闡釋》（*Mencius. Contexts and Interpretations*），火奴魯魯，夏威夷大學出版社，2002年，頁256。
- ② 孟子曾建議齊國攻打燕國，因為燕國在公元前315年發生內亂。見《孟子·梁惠王下》第10章、第11章，《公孫丑下》第8章、第9章。
- ③ 一些學者已經將《唐虞之道》同齊國相聯繫，使在燕國發生禪讓的這段時間的問題更加凸顯。見周鳳五《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》，頁746；王博《孟子與“唐虞之道”》，頁77；彭邦本《楚簡“唐虞之道”初探》，頁1。
- ④ 《墨子·非命上》所說的三個標準，其中決定性標準是第三條，即“利”。參看葛瑞漢《論道者》（*Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*），La Salle：Open Court，1989年，頁39—40。
- ⑤ 見《墨子·尚同下》與《非攻下》中對“利”的強調。
- ⑥ 見葛瑞漢《後期墨家思想的邏輯、倫理與科學》（*Later Mohist Logic, Ethics and Science*），香港，中文大學出版社，1978年，頁247, 249, 251。

這裏動詞“利”的一個特殊用法值得我們注意。《唐虞之道》中的一個矛盾的說法“利天下而弗利也”，利用了動詞“利”的兩個相反的意思：“有利於”和“從……中獲利”。較為少見的第二種用法，可以在《墨子》和其他論述墨家學說的作品中尋找到踪跡。^①按照《墨子·尚同中》，在聖王時代，如果“上有隱事遺利，不得而利之”。^②又如《非樂上》則譴責墮落國君的那種令“萬民弗利”的奢侈生活方式。^③雖然翻譯時在這兩個義項之間的選擇可能造成內容的不確定，^④像《唐虞之道》中所出現的那種矛盾的表述顯然是兩種用法都包含在內。《呂氏春秋·貴公》周公自稱“利而勿利也”。^⑤這種統治的藝術也出現在其他與墨家學說相關的章節中。^⑥

第二個主題：“禪讓”傳統上與墨家沒有多少聯繫。但是顧頡剛已經指出，這種思想第一次被大力提倡就是在《墨子》那裏，最明顯的是《尚賢》上、中、下三篇和《尚同》上、中、下三篇。它們反映了在疆域不斷擴大的獨立國家中，統治者對於有才能而非貴族出身的人才的需要。按照顧頡剛的觀點，甚至儒家的經

① 動詞“利”的這個特殊的意思可能就是出自《墨子》文本。這個推測被《列子·楊朱》中楊墨之徒言“利”的一段材料進一步證實。下文有部分引用。“利”的這種用法同樣出現在其他文獻中，如《韓非子·主道》，其中據說明君能讓“百姓利其澤”。見《韓非子新校注》，上海古籍出版社，2000年，頁81。

② 見《墨子閒詁·尚同中》，北京，中華書局，1986年，頁80。

③ 見《墨子閒詁·非樂上》，頁238。

④ 如《呂氏春秋·恃君》。Knoblock(諾布洛克)與Riegel(王安國)所譯的《呂氏春秋》(加利福尼亞，斯坦福大學出版社，2000年，頁509)將一種墨家風格賦予這段材料，令人想起墨子的《尚同》篇。它主要說明聖人分派長官，以結束混亂狀態。直到後來，道德頹壞，天下重又陷入混亂。“然後天子利天下，國君利國，官長利官”，見《呂氏春秋新校釋》，上海古籍出版社，2002年，頁1331。

⑤ 見《呂氏春秋新校釋》卷一，頁45。

⑥ 見《呂氏春秋新校釋·恃君》第1、2段，頁1330。

典文本也不得不被迫無力地複述那個故事：貧而有才的舜被堯選中作為繼承人，而凌駕於堯自己的兒子之上。作為傳統家族與貴族價值的維護者，他們的禪代傳說是對墨家思想的一種不良的消化。按照顧頡剛的說法就是：“墨家的血液在儒家的筋肉裏。”^①

本文認為顧頡剛有點誇大了他的結論：雖然墨子可能提出了禪讓制，但他並沒有專注過這個話題。當《尚賢上》陳述堯將權力移交給舜（“授之政”）時，並沒有明確指出這是一次禪讓行為。它是作為統治者從新型士人中選拔（即“舉”）能臣的一系列例證中的第一個；同樣的還有“禹舉益”，“湯舉伊尹”，並不專注於禪讓。《尚賢中》、《尚賢下》中也有類似的一系列選賢任能的例證，逼過賢人來造福天下的意味更明顯，其中傳說堯在“服澤之陽”發現舜，然後“舉以為天子”，以及“立為天子”。^② 這兒明確提到了堯的禪讓之舉，儘管並沒有說明舜是在堯在世時還是去世後即位，而這兩種可能都被孟子《萬章上》的第5章和第6章堅決否認了。但是在《墨子》中，這件事的意義一直體現在人才的選舉上，從來就不在於“禪”或者“讓”。^③

① 見顧頡剛《禪讓傳說起於墨家考》，收入《古史辨》七（下），頁30。根據他的看法，由於擁有一定地位的新興知識分子和保守的舊貴族之間的矛盾，前者提倡“尊賢”而後者強調“親親”，所以他們對禪讓的接受是失敗的。有一處可以表明儒家採納了禪讓制的說法，即把“讓”的美德擴大到禪讓的意思，例如《尚書·堯典》、《荀子·正論》，以及最近發布的兩份手稿：《子羔》和《容成氏》。參見馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》（二）釋文考釋，上海古籍出版社，2002年，頁190，285。“禪”一詞並未出現在上海博物館發布的這些文獻中。

② 見《墨子閒詁》，頁42, 53, 61。

③ 《尚同》上、中、下三篇中沒有關於古代聖王的故事，但是天子也是由於他的賢明而被選中的。問題是在所有這三個例子中，原句的主語不明，以至於參與者的情況也不清楚。梅賾實斷定主語是“天”。見其譯《墨子》，臺北，儒學書局，1976年，頁112, 142。

2. 楊子對於“利天下”與“禪讓”的看法

按照葛瑞漢(A. C. Graham)的說法,楊子學說同墨家思想一樣始於對“利害”關係的思考,但是它的問題不在“我們如何為天下謀利”,而在“對一個人來說什麼纔是真正的利益”,說得更明白一點就是“什麼對於自己真正有利”。因此答案不是“財富與權力這類庸俗的推想”,而是“身體的活力與健康”。^① 楊家的著作充滿了禪讓的傳說,專注於那些聰明地拒絕有天下的所謂“拒絕者”。一方面,對於“利天下”的冷淡;另一方面,對於拒絕“禪讓”的贊賞,這兩種態度能清楚地表明楊子對《唐虞之道》的兩個中心觀念的看法。但是並不是被暫定為反映楊子思想的所有作品,^②都一致提倡一種極端反傳統政治的個人主義。^③ 與墨家不同,楊子學說缺乏能明白地歸於宗師或者正式組織名下的文集。因此出現這樣的不同的意見也就不足為奇了;衆多不同甚至相反的觀點都聲稱來自楊朱或者受其啓發。

對於“利”的觀點就是一個例子。在一些楊家的著作中,“利”確如葛瑞漢所證明的那樣,被理解為人自然且合理地追求的對象。

是故聖人之於聲色滋味也,利於性則取之,害於性則舍

① 葛瑞漢《論道者》,頁56。又見《後期墨家思想的邏輯,倫理與科學》,頁282。

② 見葛瑞漢《論道者》,頁54—55。根據流傳下來的標志口號,如“全生性”“保真”以及“不以物累身”,葛瑞漢已經確定了一些公元前3世紀的篇章是楊子思想的零星顯現,如《呂氏春秋·本生》、《重己》、《貴生》、《情欲》、《審為》;《莊子·讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》。這方面他基本上遵從馮友蘭與關鋒的劃分。

③ 葛瑞漢在《後期墨家思想的邏輯,倫理與科學》中一直稱他們為“個人主義者”,但是在《古代中國關於“道”的哲學論爭》中很少這樣做。

之，此全性之道也。^①

如果知道什麼真的對自己有利，一個人可以決定他的生命比天子的地位或者全天下的財富更寶貴。^② 然而問題在於：

世之貴富者，其於聲色滋味也多惑者，日夜求，幸而得之則遁焉。遁焉，性惡得不傷？^③

既然“利”很容易吸引人家，大多數楊子學說的文獻都對“利”保持否定態度。^④ “身者，所爲也；天下者，所以爲也。”冒着斷頭的危險，只爲了得到一頂帽子，就是因爲搞不清楚“所以爲”（手段）和“所爲”（目的）。

世之走利，有似於此。危身傷生、刈頸斷頭以徇利，則亦不知所爲也。^⑤

利益的虛妄誘惑，常常會危及人的形體，妨害人的生活。

能尊生者，雖貴富不以養傷身，雖貧賤不以利累形。^⑥

① 見《呂氏春秋新校釋·本生》，頁21。在《莊子·讓王》中，堯和舜通過統治，做對自己有利的事情，避免對自己有害的事情；其他人通過讓王遜位也做了同樣的事。

② 見《呂氏春秋·重己》。

③ 見《呂氏春秋·本生》，頁21—22。

④ 見《莊子·讓王》和《盜跖》。又《呂氏春秋新校釋·離俗》，頁1243。

⑤ 見《呂氏春秋新校釋·審爲》，頁1463。

⑥ 見《莊子集釋·讓王》，頁967。

正如在各種禪讓故事中所形容的那樣,最危險的誘惑就是“有天下”的“利”。^①

在楊朱學派的著作中,關於“利”的思想與墨家“利天下”的理想並不相干,而不像孟子描述的那樣互相衝突。^② 只有他們的反對者認為楊子不願意“利天下”。孟子是按照墨子的術語概念去理解並闡釋楊朱對保護自身的關心。楊子思想在墨家的思想框架中被曲解為完全相反的模樣,這種曲解在《列子》的一段對話中清晰可見,葛瑞漢認為那是先秦的楊朱原始且具有代表性的一段對話。其中,墨子的門人問楊朱:“去子體之一毛以濟一世,汝為之乎?”楊朱認為這個問題缺乏現實可行性,不能做選擇,因為“世固非一毛之所濟”。墨子的門人非要楊朱考慮假設的可能性:“假濟,為之乎?”“楊子弗應”。從中可見,“濟世”或者“利天下”基本上不是楊朱集中思考的命題,當然更不會在這類荒謬的假設上裝腔作勢。只有楊子的弟子幫助了他,這個弟子反過來用楊子的術語闡釋墨家的理論。他將墨家“利天下”的理想對應為楊子對“有天下”帶來的災難的擔憂。他於是反問墨家,是否應該放棄身體的一部分,來“獲萬金”或者“得一國”,^③這兩個都是比“有天下”還小的利益。因此擁有天下的權力對不同的人來說有不同的意義:墨家自然視之為“利天下”的可能性,而在楊子的眼中這是一種具有潛在危害的擁有。由楊子思想的反對者所作的關於楊子不願意“利天下”的介紹,不僅是為了他當作墨家學說的對立面,或許也是因為“利天下”這種說法的兩種意義,即“造福天下”與“從天

① 見《呂氏春秋·審為》及《莊子·讓王》、《盜跖》。

② 《孟子》中楊朱和墨翟一直被當作對立面,見《滕文公下》第9章以及《盡心上》第26章,“利天下”的說法只出現了一次。

③ 見《列子集釋·楊朱》,北京,中華書局,1979年,頁230。

下得利”。^① 如果“利天下”為楊子所關注，它可能是後一種意義，對人而言具有某種危險的誘惑性和害處。

由是，“有天下”的危險直接關係到“禪讓”的問題。事實上，代表楊子思想的文獻包括很多關於禪位的故事，它們常常贊成英明的放棄者，而幾乎不注意謙恭寬厚的禪讓的統治者。顧頡剛認為這些傳說是道家學者掌握的禪讓神話進一步發展的結果。^② 雖然楊子學說中的聖人常常是放棄王位的，我們卻發現在楊子思想範圍內有不同的觀點。大多數聖人的捨棄僅僅由於認識到“有天下”對人生的危害從而選擇回避；^③ 另一些人則擔心、悲嘆甚至從禪位的統治者那裏逃走。^④ 更有人因為被讓位者打擾，非常不悅，而選擇自殺，這表示至少對於一些楊子學者來說，他們關注的不僅僅是生存，也包括他們的名聲或者說生活的質量。^⑤ 但是也有少量其他傳說，大旨上不是太反對現實政治，也不完全是“為我”的個人主義。

一個政治意味比較明顯的傳說是真正的放棄者最有資格作君主，因為他知道什麼最有價值，不會為了擁有天下而危害自己的生

① 在其《列子》譯本中，葛瑞漢兩次將“利”翻譯成“derive benefit from”（從中牟利），“修正”了楊子觀點被“曲解”之處：po-ch'eng Tzu-kao would not accept any external benefit at the cost of one hair 伯成子高不以一毫利物……When no one would lose a hair, and no one would take the Empire, the Empire was in good order. 人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。見葛瑞漢《列子研究》，紐約，哥倫比亞大學出版社，1990年，頁149 注釋中談“利”的翻譯的斜體部分。

② 顧頡剛《禪讓傳說起於墨家考》，頁89, 105。

③ 見《莊子集釋·讓王》“堯以天下讓許由”、“舜讓天下於子州支伯”的故事，頁965—966。

④ 見《莊子集釋·讓王》“舜以天下讓善卷”、“舜以天下讓其友右戶之農”故事，頁966。又見《外物》末，頁943—944。

⑤ 《莊子集釋·讓王》，頁966；《呂氏春秋新校釋·離俗》，頁1242—1243。

活與健康。“不以害其生者”，“唯無以天下爲者，可以託天下。”^① 這個傳說也有一部分很明顯不自私“爲我”的內容，即統治者不願意犧牲別人的生命來滿足自己擁有天下權力的貪婪。例如邠地的大王亶父，他就“不以所用養害所養”。^② 最後，^③一些反映楊子思想的傳說明顯地贊成聖人作統治者，只要他不爲地位所累，不變得驕傲自大。這樣的聖人是：

若此人者：不言而信，不謀而當，不慮而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其於物無不受也，無不裹也，若天地然；上爲天子而不驕，下爲匹夫而不慍；此之謂全德之人。^④

在上述各種楊子學派的觀點中，從因爲個人的安全對權位直截了當地否定，到堅信對百姓最有利的統治者是真正的楊子學派的聖人，可見其對政治原則和所關注的範疇有不同的態度。

綜上，孟子並不特別熱心於討論“禪讓”和“利天下”這兩個當時漸有影響力的話題。只有當他受到挑戰，擔心楊墨之學受歡迎時，他纔參與辯論。禪讓的傳說可能受到墨家的啓發。記錄楊子

① 見《莊子集釋·讓王》，頁965。《呂氏春秋新校釋·貴生》記“堯以天下讓於子州支父”，稱“惟不以天下害其生者也，可以託天下”，頁75。

② 見《莊子集釋·讓王》，頁967。《呂氏春秋新校釋·本生》也表現了利他性的關注：“……故聖人之制萬物也，以全其天也。”見頁22。

③ 我把《列子》較晚的故事排除在外，在那些故事中禪讓被當作騙局而受到抵制，見葛瑞漢《列子研究》，頁150。那種認爲禪讓具有憤世嫉俗意味的普遍觀點的形成要到漢末與魏晉期間了。參見卡爾·李本(Leban)《順應天意：釋讀曹丕代命》(“Managing Heaven's Mandate: Coded Communication in the Accession of Ts'ao P'ei, A. D. 220”),戴芮衡(David Roy),錢存訓主編《古代中國：早期文明研究》，香港，中文大學出版社，1978年，頁315—339。

④ 見《呂氏春秋新校釋·本生》，頁22；另可參《莊子集釋·盜跖》，頁1011。

思想的文獻中禪讓故事雖然比比皆是，但是並不是以一種欣賞的眼光來看待這一舉動。對“利天下”的關注很可能來自《墨子》。雖然楊子之徒對它並不感興趣，但是在公元前4世紀末期，他們的思想就被認為是這個理念的對立面。《孟子》裏面把墨子和楊子的思想描述成極端對立的狀況。那麼，要怎樣纔能在他們兩者之間保持執中的位置呢？

二 執 中

《唐虞之道》除了提倡大量的儒家價值之外，似乎也要為楊墨思想的折中作一個辯護。為了達到這種折中，應該讓兩個極端軟化態度，慢慢走到中間。但是在這個文本中，結果是一方面趨於溫和的楊子思想，和另一方面較之《墨子》更激烈的墨家學說結合在一起。在那句“利天下而弗利”的多意表述中，這兩種思潮相遇了。

1. 《唐虞之道》中的楊子思想

在楊朱學派的思想中，我們可以見到比較極端的立場傾向於一種拒絕政治的個人主義，一些傳說卻提倡一種無私的、入世的生活方式。《唐虞之道》亦如是：統治者和被選出來的賢臣都因為其在禪讓活動中的角色受到贊揚。

堯禪天下而授之，南面而王天下，而甚君。故堯之禪乎舜也，如此也。古者聖人二十而冠，三十而有家，五十而治天下，七十而致政。四肢倦惰，耳目聵（聽）明衰，禪天下而授賢，退而養其生。此以知其弗利也（簡 24—27）。

古代的聖人,主動禪讓是出於對自己健康的關心。雖然楊子學派的傳說大都是集中在推辭不受的賢士身上,其中一些也還是會稱贊英明的禪位者。^①並不是所有楊子學派的傳說都期望人能夠推辭王位,逃跑或者自殺。像前文所引《呂氏春秋》的段落一樣,在《唐虞之道》中,舜以一種至少為某些楊家學者看作是值得稱道的態度接受了王位:

夫古者舜居於草茅之中而不憂,身為天子而不驕。居草茅之中而不憂,知命也。身為天子而不驕,不專^②也……君民而不驕,卒王天下而不疑。方在下位,不以匹夫為輕;及其有天下也,不以天下為重。有天下弗能益,無天下弗能損。極仁之至,利天下而弗利也(簡 15—20)。^③

上面兩段話,與《唐虞之道》的其他部分一樣,直接把禪讓的意義與對“利”的態度聯繫起來。第二段重複了文獻的中心句:“利天下而弗利”,第一段僅僅提到“弗利”。^④這或許就是楊子思想的核心所在:他們警惕“從天下牟利”,因為那會讓統治者束縛於財富,從而不利於他們的生命。他們對“有天下”所抱的懷疑,由此被用墨家的“利”的術語闡釋出來,卻成了“從中牟利”的意思:因為感

① 類似的思想,見《管子·戒》,前文頁 322 注④所引。《莊子集釋·盜跖》:“……為帝而雍(王念孫認為‘雍’當作‘推’),非仁天下也,不以美害生也……此皆就其利,辭其害,而天下稱賢焉……”見頁 1011。

② 此字暫從李零之說,見《郭店楚簡校讀記》,頁 501。

③ 之前的段落損壞嚴重,但是仍能看出是關於堯的評論,“堯生於天子而有天下”,但是卻能“聖以堯(遇)命,仁以達(逢)時”(簡 14—15)。

④ 《淮南子·繆稱訓》,對堯的贊揚是由於他為了擺脫治國帶來的眾多煩惱而禪讓給舜:“樂與賢終,不私其利矣。”見《淮南鴻烈集釋》,北京,中華書局,1989 年,頁 334。

到器官退化,爲了全身養生,堯在七十歲禪位;舜採用了一種不受天下束縛的方式治理天下。

在楊子學說表現無私的內容中,這種態度不僅能够幫助統治者延年益壽,而且有利於百姓。因此成爲所有聖王的特點:

禹治水,益治火,后稷治土,足民養□□□〔生。夫唯〕節(順)乎脂膚血氣之情,養性命之正(政),安命而弗夭,養生而弗傷(簡 10—11)。

在這樣的統治者之下,所有的生命都得到愛護和保養:

治之至,養不肖;亂之至,滅賢。仁者爲此進也(簡 28,4)。

在所有的楊子學派的禪讓傳說中,《唐虞之道》屬於最肯定政治和最無私的那類。正是由於他們禪讓與“不從天下牟利”的能力,他們能够得益於“天下”。在他們與墨家學派接觸的過程中,楊子學派以“利天下”的表述來談“有天下”的危險。通過堅持楊子思想的這種比較溫和的形式,作者已經朝楊、墨之間的中間位置邁了一大步。那麼,他是否同時遠離了極端化的墨家思想呢?

2. 《唐虞之道》中的墨家思想

我們知道,“利天下”是《墨子》中的主要概念。極少涉及禪讓的段落,偶爾提到最佳的統治者帶給天下的好處。最有價值的人應該來統治,因爲他“求興天下之利,除天下之害”。^① 堯和舜就是

① 《墨子閒詁·兼愛下》,頁 105。在這章裏,“愛”是和“親”相反的,而在《唐虞之道》裏他們和平共處。

這方面的楷模,因為“其為政乎天下也,兼而愛之,從而利之,又率天下之萬民以尚尊天事鬼,愛利萬民。是故天鬼賞之,立為天子”。^①雖然“利天下”這個簡單的理念並不特別為孟子所喜愛,它卻很快被主流思想所採納,乃至儒家。

在《墨子》中與“利天下”相似的是“除害”,都涉及到積極地興利除弊。這種相似在《唐虞之道》中完全看不到,被另一個名詞代替,即“弗利”。這種“利天下而弗利”的新組合並不描述一個更溫和的墨家思想,正相反,更進一步的無私精神,大大超出了“利天下”所包含的早期墨家的義務。由於這種增加,《唐虞之道》聽起來比原始墨家更墨家:理想的統治者不僅給他人帶來好處,而且自己還拒絕從中得利。

極仁之至,利天下而弗利也。澤也者,上德授賢之謂也。上德,則天下有君而世明;^②授賢,則民興教(效)而化乎道。不禪而能化民者,自生民未之有也(簡 19—21)。^③

一些後來的文獻也以這種對“利”的雙重態度為標準來評論堯舜和禪讓的意義。^④根據《管子》中的一段話,李又安判斷其年代為漢代,舜一般被認為是這種對利抱有雙重態度的楷模:

-
- ① 《墨子閒詁·尚賢中》,頁 54。這段描述類似於《孟子·萬章上》第 5 章,它反對禪讓,宣稱是天將王位給予至德之人。
- ② “世明”可能和下面的《虞詩》有關,詩曰:“大明不出,完(萬)物皆隱。聖者不在上,天下必壞。”(簡 27—28)“隱”義依周鳳五說,見《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》,頁 756。
- ③ 周鳳五證實“自生民……”的表達方式較常見於《孟子》和《墨子》,見《郭店楚墓竹簡“唐虞之道”新釋》,頁 754。
- ④ 又見《孟子·盡心上》第 25 章。舜被作為不追求利的模範。

凡所謂能以所不利利人者，舜是也。舜耕歷山，陶河濱，漁雷澤，不取其利，以教百姓，百姓舉利之。此所謂能以所不利，利人者也。^①

這段敘述和《史記·五帝本紀》中的一句話很有關係，但是《管子》加上了對“利”的雙重思考。在這裏，《史記·五帝本紀》包括了《尚書·堯典》和《孟子·萬章上》第5章中的廣為人知的禪讓傳說，^②但是在大段類似的敘述結束時，《史記》卷一曰：

堯知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。授舜，則天下得其利而丹朱病；授丹朱，則天下病而丹朱得其利。堯曰“終不以天下之病而利一人”，而卒授舜以天下。^③

與這段話類似，在《唐虞之道》中，關於“從天下牟利”的思考明確地提到了將王位傳給自己的後嗣。“禪”與“利”之間的這種循環并行表明作者不變的觀點。^④ 禪讓是“聖之至”，而對“利”的正確態度則是“仁之至”。通過“仁”和“禪讓”的行為，統治者成為正確

① 見《管子·版法解》，二十二子本，頁172下。李又安認為這段話出自《史記》卷一，見《管子：早期中國的政治、經濟、哲學評論》，卷I，頁136—137。

② 《尚書》中的禪讓傳說從來不用“禪”而是“讓”。孟子拒絕把這一舉動當作“禪”。

③ 見《史記·五帝本紀》，北京，中華書局點校本，1959年，頁30。司馬貞索隱把“權”解釋為一個與平常世襲的王位移交規則不符的正確的決定：“父子繼立，常道也。求賢而禪，權道也。權者，反常而合道。”同上書，頁31。關於“權”這一概念，可參看本文第三部分和方麗特《三個涵義：古代中國文本中權與衡的隱喻》（“A Trinity of Meaning: Quan or Weighing as a Metaphor for Action in Ancient Chinese Texts”），在McGill大學未發表的講稿，2004年2月。

④ 見《呂氏春秋新校釋·長利》：“天下之士也者，慮天下之長利，而固處之以身若也；利雖倍於今，而不便於後，弗為也；安能長久，而以私其子孫，弗行也。”頁1344。與墨家相似，也把“天下之長利”當作“私其子孫”的對立面。

的化身,從而不言而喻地有利於本國的人民。在《唐虞之道》中,焦點由此從“利天下”的行為移到“弗利”的能力。如上所見(簡19—21),這個化身對人民具有巨大的教化力量。或許下面的這段話也具有類似的含義:

身窮不均(貪),沒而弗利,躬仁矣。^① 必正其身,然後正世,聖道備矣。故唐虞之〔世,求之〕正者,能以天下禪矣(簡2—3,22)。

雖然是按照討論“利”的慣例,墨家在《唐虞之道》中還是表達了一些新東西:早期墨家所提倡的“利天下”的一些典型的具體行為仍然重要,^②它們卻漸漸地依靠一些消極的但更重要的義務:不從天下牟利的自覺性,以及禪讓的能力。從這篇文獻中對“尊賢”的強調中(見簡6、7、8、10)同樣可以看出這種對具體行為的一種統治性的普遍觀念,在這裏“尊賢”並不像墨家那樣與“使能”並稱,所謂“尚賢使能”。通過這種更進一步的方式,墨家思想也由此得到深化,從而接近了楊子思想,鼓吹一種節制的態度。^③ 在《唐虞之道》中,這種深化後的墨家思想與以無私、入世的面貌出現的楊子思想和諧共處。楊、墨的聲音在《唐虞之道》中匯合在一處,形成對他們雙方而言比較新的觀點:在所謂聖人“利天下而弗利”的表述中,“弗利”的能力,對楊子之徒來說,它是對他們長期

① 此處依裘錫圭說斷句,見《郭店楚墓竹簡》,頁159注6。

② 後期墨家贊成利人的意志,即使有時結果沒有成功。見《墨子·大取》;葛瑞漢《後期墨家思想的邏輯、倫理與科學》,頁249;《墨子·經說上》對“孝”的定義;葛瑞漢同上文,頁275;《墨子·經說上》對“義”的定義;葛瑞漢同上文,頁271。

③ 亦見羅新慧《“容成氏”,“唐虞之道”與戰國時期禪讓學說》,載《齊魯學刊》2003年第6期,頁105。

以來的對被“有天下”所束縛的憂慮的一個較為溫和的轉化；對墨子之徒來說，它加深了他們為他人謀利的責任感。這就是楊子的“遠害”與墨子的“不及私利”的交叉點。

三 無權嗎？

《唐虞之道》表達了一個處在楊墨之間的深思熟慮的“執中”的概念。孟子會不會因為“執中”導致“無權”而仍然批評其堅持“執一”嗎？^① 孟子的“權”是什麼意思？除了這段話外，在《梁惠王上》第7章和《離婁上》第17章兩處，孟子也提到了這個詞，而且詳加解釋，大力提倡。

在與齊宣王的對話中，孟子勸諫他在發動戰爭之前考慮各種可能性。既然“權，然後知輕重”（《孟子·梁惠王上》），這個關於兩臂天平的比喻表明，權衡乃是在不同對象甚至惟一對象中的作出選擇。這也是後期墨家給“權”下的定義：“于所體之中，而權輕重之謂權。”^②在他們用術語下定義時或許已經受到楊子思想的影響了。他們在對利害關係的表述中強調：“斷指以存擊，利之中取大，害之中取小也”，“遇盜人，而斷指以免身，利也”。^③

葛瑞漢提出過，孟子用的這種“權”的比喻，表示一個取捨的

① 至今尚未發現其他類似將“執一”看作片面的否定性例證。這種說法經常提到一個平衡的、中心的位置。見《呂氏春秋·執一》；《荀子·堯問》，舜告堯堯“執一無失”，這樣人民纔能“天下自來。執一如天地”（頁547）。又見《管子·內業》和《心術下》；《韓非子·揚權》；《鶡冠子·王鈇》；《鬼谷子·揣篇》；《尸子·分》。

② 《墨子·大取》，頁368；葛瑞漢《後期墨家思想的邏輯、倫理與科學》，頁252—253。為了區分“欲”和“惡”，人在利害之間權衡。又見《墨子·經上》；葛瑞漢同上文，頁332。

③ 《墨子閒詁》卷一一，頁368。

方法,可能出自楊子思想,而被墨家所應用。^①孰重孰輕導致的指針的傾斜,象征着更重要的方面,更好的結果,更有價值的事物。一般人都認為天下比較重要,但是對楊子之徒而言,另外一些事情更重要,例如養生。儘管如此,《唐虞之道》並沒這樣進行權衡。在“執中”的努力中,它並沒有指明個人的生命或者天子的地位哪一個是更“重”的選擇。通過接受王位而在七十歲之際禪讓,聖人在這兩者之間保持了完美的平衡。那麼,能不能說孟子對子莫的批評在支持《唐虞之道》,是因為作者沒有真的進行“權”的行為,沒有在兩者之中作選擇,即把一個當作更“重”的一邊呢?

或許不是這樣。如果《唐虞之道》的作者如孟子在和齊宣王的談話中所描述的那樣來權衡,即讓天平顯示更重要的一邊。那麼他會在保身和王位之間,楊子與墨子之間作一個選擇。可是這種做法就如孟子所批評的“執一”那樣“無權”的結果。既然孟子贊揚子莫的“執中”,斥責其“無權”,他可能會思考另外一種權衡的方式。根據方麗特(Griet Vankeerberghen)的說法,在早期中國哲學文獻中,“權”的比喻確實有另外一種用法:“它不是那種一臂向上一臂向下的天平,而是那種為了獲得平衡的天平”,^②人們可以把這種注重“衡”的比喻想象成一個比較高級的天平:在兩臂的刻度,表明兩端的砝碼應該沿着橫梁怎樣移動,纔能達到平衡,離中間的支點是近一點還是遠一點。^③“權”的目的不是為了讓天平斷然傾向一邊,而是恰好相反,為了保持平衡。而且,通過綜合考慮各種因素,人們能夠敏銳地“調整天平”。

① 葛瑞漢《後期墨家思想的邏輯、倫理與科學》,頁46。

② 方麗特《三個涵義:古代中國文本中權與衡的隱喻》,頁16。

③ 方麗特《三個涵義:古代中國文本中權與衡的隱喻》,頁17。這種稱重裝置已在戰國時期的楚國舊地被發現。

孟子對子莫“執中”却“無權”的批評或許能通過這個比喻的角度來理解：“確實，如果一個人只假定支點總在兩個砝碼的正中間，而不調整兩個懸在手臂上的砝碼到支點的距離，結果就會是片面的，天平也將失去平衡。”^①根據趙岐的說法，孟子批評子莫不能隨機應變。可能子莫執着地堅持楊墨原則之間的固定“中道”，拒絕任何適合具體環境的改變。清代學者焦循贊同這種解釋，並且提到《孟子》中的一段話，其中禹和稷由於對社會的貢獻而受到頌揚，而顏回却因為拒絕參與政治也受到了頌揚。因為“當平世”就選擇前一種墨家的生活方式，“當亂世”就選擇後一種楊子的退保自身的生活方式，面對這兩種情況，“孔子賢之”。^②在另一段話裏，孟子也認為湯王能够用人，因為他“執中”^③的方法與子莫相反，是“立賢無方”。^④

《孟子》中第三個且是最後一個用“權”比喻的段落就是依照這個意思。孟子認為，為了救溺水的嫂孀應該伸出援手，由此也就暫時打破了男女大防。對孟子來說，這是一個“權”的問題。“男女授受不親，禮也；嫂溺，援之以手者，權也”。“嫂溺不援，是豺狼也”，^⑤就是孟子對楊、墨一貫抨擊的地方。

《孟子》中用以說明“權”的這兩個比喻：選擇(choosing)與獲

① 方麗特《三個涵義：古代中國文本中權與衡的隱喻》，頁18注。

② 《孟子·離婁下》第29章。孟子認為“禹、稷、顏回同道……禹、稷、顏子易地則皆然”，頁2731上。

③ “執中”在《論語·堯曰》第1章中表述為“允執其中”(十三經注疏本，頁2535上)，具有正面意義，和禪讓相關。但是這段話也許比較晚出，白牧之斷定大約在公元前251年(《論語辨》，頁192)，顧頡剛認為它在《孟子》之後，見《禪讓傳說起於墨家考》，頁61—62。

④ 焦循《孟子正義·離婁下》第20章道：“惟賢則立，而無常法，乃申上執中之有權。”頁619下。

⑤ 《孟子·離婁上》，頁2722中。

得平衡(balancing)並不互相抵觸。按照孟子的說法,楊墨之徒曾經做出並且一直堅持他們的最“重”的選擇,孟子則堅持認為任何一個選擇的行為都應該始自並且最終回歸到衡量中,考慮到各種價值和具體的條件。當就一個具體的行為作決定的時候,人應該選最“重”的行為(見《孟子·梁惠王上》第7章),卻要有不斷權衡的態度:評價問題的各種方面與考慮具體情況(見《孟子·離婁上》第17章)。他以爲作出選擇並且在其後的人生中嚴格堅持,是一種欠缺反思的表現。微妙、持久的反思能力使人和野獸相區別。因此,時髦的楊墨思想實有將人的最人性化的能力剝奪的危險,而孟子在這裏批評的便是這種危險思想。

然而如果孟子用“權”兩個比喻的方法來評論《唐虞之道》的作者,他有一點不公:由於這種平衡的觀念就是文本所提倡的,至少按照使用權衡比喻的那段話。在上文所引的簡18—19中,舜“不以匹夫爲輕”,在上爲天子而“不以天下爲重”。^①舜的思想隨着環境而自我調節,不管處在貧困中還是擁有王位時。此外,他還因爲不以民爲輕、不以天下爲重而受到贊揚,或者說,不讓天平朝任何一方傾斜。不以王位的得失而挂懷,他能够保持獨立以及平衡。符合對“不從天下牟利”的強調,《唐虞之道》中稱量的比喻表明了將完美的平衡作爲採取行動前提的態度。

《唐虞之道》的觀點在許多方面都可以看作對“權衡”的努力追求。整篇文本的結構是一種“雙層平行”(parallel hierarchy): (1)在最高政治的層面上,統治者尊重一個賢明有德之人,就會禪位給他,這樣的統治者就稱得上義、正、聖。(2)與之平行的一套價值,包括許多比較現實或者家庭觀念的品德:能真正“利天下”

① 有趣的是,《孟子·盡心上》第35章也描述舜不被“有天下”所束縛,但在那裏它是與家庭責任相對立而言,更明確地說是保護父親遠離刑獄。

的人就稱得上仁、愛、親、孝。

堯舜之行,愛親尊賢。愛親故孝,尊賢故禪。孝之方,愛天下之民。禪之傳,世亡隱德。孝,仁之冕也。禪,義之至也(簡6—8)。

儘管從文本來看,政治方面的價值觀占據了較高的地位,但是作者也強調他們之間相互的獨立性:

愛親忘賢,仁而未義也。尊賢遺親,義而未仁也(簡8—9)。

這種將多種不同的價值觀,不僅僅是墨家與楊家,統一於一個和諧的觀點在文獻中比比皆是,然而這種現象又把我們的目光引向更遠的地方,超出了這篇論文的範圍。

是越過《孟子·盡心上》第26章的框架的時候了。本文既不想討論子莫是不是《唐虞之道》的作者,也不想堅持認為孟子是在這一段話或者其他篇章中對這份特殊的文獻予以反駁。但是他也許是受到,在他看來被那個混亂年代的時髦觀念所吸引的那些學者的觀點的刺激。雖然他將楊、墨描述成兩個極端,但在《唐虞之道》中它們很好地融合成中庸之道。楊子思想中積極的政治與無私的傾向,在文獻中並不反對“有天下”,而是用墨家的“利”的觀念將為天下所束縛的憂慮解釋為:聖人可以治理天下,但是不會從中牟利(弗利)。文獻中墨家的聲音也被改成強調對利的克制態度,是聖人做有利於民的事情的前提。

儒家之所以變成後來的樣子,恰是由於《唐虞之道》這樣的文

獻。既然別的學者曾經核對過這篇儒家文獻,本文選擇了研究那些漸漸匯入儒家主體的墨子和楊子思想觀念。孔子可能不關心“利天下”與“禪讓”的問題;^①孟子則受到這些問題的挑戰;到戰國末年,這些思想就都被歸入儒家著作而普遍流行。^②在《唐虞之道》中,我們可以看到楊墨思想確實像血液一樣,蜿蜒地、流暢地匯入儒家思想的筋肉裏。

(本文作者戴卡琳係比利時魯汶大學漢學系教授,翻譯由楊彥妮和戴卡琳共同完成,楊彥妮係香港科技大學社會科學部博士生)

附錄一

詹羣慧《唐虞之道》整理文本

(www.jianbo.org/Wssf/2002/zhanqunhui01.htm)

1 唐虞之道,禪而不傳。堯舜之王,利天下而弗利也。禪而不傳,聖之

2 盛也。利天下而弗利也,仁之至也。故昔賢仁聖者如此。身窮不食,歿

① 《論語》中涉及到禪讓的篇目被推斷產生於公元前3世紀中葉,例如《論語·泰伯》第1章,白牧之推斷大約在公元前262年(《論語辨》,頁176),《論語·堯曰》第1章,白牧之推斷大約在公元前251年(《論語辨》,頁192)。

② 談到“利天下”,荀子雖然沒有討論,但是仍然將它看作好事。見《荀子·非十二子》,他批評墨家“不知利天下”。又見《荀子·王制》中一段可能是後人加進去的話,其中最高目標就是“兼利天下”。至於“禪讓”,除了前文討論過的《荀子·正論》外,《成相》對禪讓不僅僅持肯定態度,而且還包含有極端的墨家思想,所以它也許並不代表荀子的想法。

3 而弗利,窮仁矣。必正其身,然後正世,聖道備矣。故唐虞之〔世〕,〔求〕

22 之政者,能以天下禪矣。

22 古者堯之與舜也;聞舜孝,知其能養天下

23 之老也;聞舜弟,知其能事天下之長也;聞舜慈乎弟
□□□〔知〕〔其〕〔能〕

24 爲民主也。故其爲瞽瞍子也,甚孝;及其爲堯臣也,甚忠。堯禪天下

25 而授之,南面而王天下,而甚君。故堯之禪乎舜也,如此也。

25 古者聖人二十而

26 冠,三十而有家,五十而治天下,七十而致政,四肢倦惰,耳目聰明衰,禪天下而

27 授賢,退而養其生,此以知其弗利也。《虞詩》曰:“大明不出,萬物皆暗。聖

28 者不在上,天下必壞。”治之至,養不肖。亂之至,滅賢。仁者爲此進

4 也。

4 夫聖人上事天,教民有尊也;下事地,教民有親也;時事山川,教民

5 有敬也;親事祖廟,教民孝也;太學之中,天子親齒,教民弟也。先聖

6 與後聖,考後而甄先,教民大順之道也。堯舜之行,愛親尊賢。愛

7 親故孝,尊賢故禪。孝之方,愛天下之民。禪之漚,世亡隱德。孝,仁之冕也。

8 禪,義之至也。六帝興於古,咸由此也。愛親忘賢,仁而未義也。尊賢

9 遺親,義而未仁也。

9 古者虞舜篤事瞽叟,乃戴其孝;忠事帝堯,乃戴其臣。

10 愛親尊賢,虞舜其人也。禹治水,益治火,后稷治土,足民養生。〔夫〕〔唯〕

11 順乎脂膚血氣之情,養性命之正,安命而弗夭,養生而弗傷,知〔天〕〔下〕

14 治也。

14 古者堯生爲天子而有天下,聖以遇命,仁以逢時。未嘗遇〔時〕,〔雖〕

15 並於大時,神明將從,天地佑之,縱仁聖可與,時弗可及矣。夫古者

16 舜居於草茅之中而不憂,身爲天子而不驕。居草茅之中而不憂,知命

17 也。身爲天子而不驕,不漚也。求乎大人之興,美也。今之伐於德者,未

18 年不伐,君民而不驕,卒王天下而不疑。方在下位,不以匹夫爲

19 輕;及其有天下也,不以天下爲重。有天下弗能益,無天下弗能損。極仁

20 之至,利天下而弗利也。

20 禪也者,上德授賢之謂也。上德則天下有君而

21 世明,授賢則民興效而化乎道。不禪而能化民者,自生民未之有也。

12 〔守〕禮,夔守樂,遜民教也。咎繇內用五刑,出載兵革,罪輕法〔也〕,〔虞〕

13 用威,夏用戈,征不服也。愛而征之,虞夏之治也。禪而不傳,義恒〔絕〕〔也〕,

29 如此也。

附錄二

德 德 德 德 德

附錄三

德